Mahābodhi-Blätter.

Zeitschrift für Buddhismus.

Herausgegeben von der **Mahābodhi-Gesellschaft** (Deutscher Zweig).

IV. Jahrg. | September-Dezember 1915. | Nr. 3/4.

Das höchste Gut.*)

Von **Lakshmi Narasu,** Professor in Madras.

Autorisierte Übersetzung von Dr. F. Hornung in Leipzig-Kleinzschocher.

Anitya, anātman und nirvāṇa (Pāli: anicca, anattā und nibbāṇaṁ) werden mit Recht die drei Grundpfeiler des Buddhismus genannt. Sie bilden die drei Hauptgrundsätze der Buddhalehre. Jedes Gedankensystem, welches diese drei Hauptlehren aufnimmt, darf ehrlich beanspruchen, als echter Buddhismus zu gelten, was immer auch die Nebenbekenntnisse und Gebräuche sein mögen, die ihn bergen. Kein System dagegen, welches diese Hauptlehren nicht als richtig anerkennt, kann den geringsten Anspruch erheben, der Buddhalehre verwandt zu sein.

Was bedeuten denn nun diese drei Grundsätze? Anicca bedeutet Unbeständigkeit. Es sagt aus, dass „alle Daseinsbestandteile vergänglich sind", dass alle Dinge beständig im Fliessen sind. Alle „Erlebnisse" sind vorübergehend und ohne Dauer. Nichts ist im ganzen Weltall beständig, als der Wechsel. Veränderlichkeit ist das eigentliche Charakteristikum alles dessen, was ist. Der wesentliche Hauptzug aller Substanz, sei sie lebend oder leblos, ist ihre Unbeständigkeit. Selbst die Energie hat ein Bestreben sich auszubreiten und sich zu zerstreuen. Nur allein Nichtsein kann den Anspruch erheben, unveränderlich zu sein. Dauernd unveränderliche Stoffe können wir uns wohl denken, aber in der

*) Aus „The Essence of Buddhism". By P. Lakshmi Narasu. Second edition revised and enlarged. Madras, 1912. Srinivasa Varadachari & Co. Seite 342 u. ff.

Wirklichkeit gibt es keine. Was auch existieren mag, es besteht aus Farben, Tönen, Temperaturen, Raumerfüllendem, Zeiterfüllendem, aus Äusserungen von Druck, aus Vorstellungen, Erregungen, Willenskräften usw., die auf die mannigfaltigste Weise mit einander verknüpft sind. Und diese wechseln beständig. Jedes Ding ist daher schnell vorübergehend. Mag auch manches eine verhältnismässig längere Dauer haben, als anderes, so ist dennoch nichts absolut unveränderlich und beständig. Im ganzen Universum vermag die moderne Wissenschaft nichts Befestigtes zu entdecken. Das Unbeständige irrtümlich für etwas Beständiges halten, das ist es, was anicca zur Quelle des Leidens macht.

Was nun anicca, d. h. also unbeständig, veränderlich, ohne Dauer ist, das ist deswegen aber noch nicht, wie wohl manche gemeint haben, eine Täuschung oder ein blosser Schein. Was schnell vorübergehend ist, könnte sich wohl als trügerisch erweisen und so eine Leidensquelle werden, hätte man es für etwas Dauerndes genommen; denn nichts, dessen wir uns bewusst werden, ist in sich selbst ein Fertiges, Vollständiges. So muss denn der einzelne Bewusstseinseindruck vermöge seines fragmentarischen Charakters natürlich irreführen, wenn er nicht durch weitere dergleichen beaufsichtigt und richtiggestellt wird. Sieht in der Wüste der Reisende eine weite Wasserfläche vor sich, welche beständig vor ihm zurückweicht und schliesslich verschwindet und sich als Luftspiegelung erweist, so ist nicht das, was zum Bewusstsein kommt oder was das Bewusstsein sagt, dasjenige, was betrügerisch ist. Die Kennzeichen, welche die Vorstellung einer Wasserfläche hervorrufen, sind in Wirklichkeit vorhanden; nur dadurch entsteht die Täuschung, dass nicht alle Tatsachen berücksichtigt werden. Ähnlich, wenn jemand einen Strick für eine Schlange hält, ist es nicht die Bewusstseinsaussage, was unrichtig ist. Jene Merkmale, welche eine Schlange vortäuschen, sind im Strick tatsächlich gegeben; was die Täuschung entstehen lässt, ist aber der Umstand, dass das Bewusstsein nicht mit erschöpfender Gründlichkeit befragt wird. Wäre alle Erfahrung trügerisch, wie könnten wir da

wissen, dass sie trügerisch ist? Die Tatsache, dass wir imstande sind, zwischen Täuschung und Wahrheit zu unterscheiden, beweist doch eben, dass nicht all und jede Erfahrung täuschender Schein ist.*) Auch Träume können die Erfahrungen, die wir im wachen Zustande machen, nicht zweifelhaft werden lassen. Der Unterschied in den Umständen beide Male, im Träumen und im Wachen, ist dermassen in die Augen springend, dass der gewöhnliche Mensch keinen Grund findet, das eine mit dem anderen zu verwechseln. Und selbst der Vedāntin, der ja all und jedes lediglich auf Illusion zurückführen möchte, hält doch dafür, dass die Gebilde des Traumlebens durch unseren Zustand im Wachen zurückgewiesen werden müssen.

Das logische Ergebnis der anicca-Lehre ist der Grundsatz des anattā. Dieser setzt fest, dass es nirgends, weder im Universum, noch im Weltgebäude, noch im Menschen als einer Welt im kleinen eine nicht bedingte, absolute, übersinnliche Wesenheit oder ein Substrat von dieser Art gibt. Alles, von dem wir Kenntnis haben, besteht aus einem Flusse von Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erregungen, Willensentschlüssen usw., die mit einander auf verschiedene Weise vereinigt sind. Aus diesem in stetem Fluss befindlichen verwickelten Gefüge tritt das verhältnismässig Festere und Beständigere heraus, prägt sich dem Gedächtnisse ein und kommt in der Sprache zum Ausdruck. Bestimmte Verbindungen dieser Art, die von grösserer Dauerhaftigkeit sind, nennt man Körper und benennt sie mit besonderen Namen. Daher werden Farben, Töne, Geschmackseindrücke und andere Wahrnehmungen nicht von dem Körper hervorgerufen, sondern Verbindungen solcher Wahrnehmungen machen dasjenige aus, was man Körper nennt. Wahrnehmungen, oder Empfindungen, sind nicht Zeichen, oder Merkmale, an denen wir Dinge erkennen, sondern ein Ding ist ein geistiger Bau oder ein Sinnbild einer Verbindung von

---

*) Auch David Hume (Enquiry concerning human understanding, VII) sagt: consciousness never deceives, das Bewusstsein trügt nie. — Anm. des Übers.

Wahrnehmungen von verhältnismässiger Beständigkeit. Solche Verbindungen sind niemals absolut beständig. Ebenso wenig gibt es hinter diesen Wahrnehmungen oder jenseits derselben, diesen Erfahrungselementen also, irgend ein Ding-an-sich. Dennoch schliesst das nicht in sich ein, dass die Dinge Schein oder unwirklich sind. Sie sind mindestens ebenso wirklich, wie die Sinne, die sie wahrnehmen.

Unter den vielen vergleichsweise beständigen Verbindungen finden wir auch eine Verbindung von Erinnerungen, Willenskräften, Erregungen, Vorstellungen, Strebungen verbunden mit einem besonderen Körper, die das Ego oder „Ich" genannt wird. Aber auch das Ich ist, wie wir schon sahen, nur vergleichsweise dauernd oder beständig. Wenn dieses Ich dauernd zu sein scheint, so rührt das daher, dass die Veränderungen, welche sich in seinen Elementen ereignen, in den Khandhas, die dieses Ich zusammensetzen, vergleichsweise langsam verlaufen. Die blosse Tatsache, dass es ein Identitätsbewusstsein gibt, ist kein Beweis für das Vorhandensein eines attā, welches der Zeuge oder der Besitzer der Wahrnehmungen, Vorstellungen usw. wäre. Wenn ein Mensch sagt, er habe die Empfindung „heiss", so besagt das bloss, dass das Erfahrungselement, „heiss" genannt, in einer gegebenen Gruppe anderer Elemente, wie Wahrnehmungen, Erinnerungen, Vorstellungen usw. (rūpa, vedanā, sañña, sankhārā, viññāna, = körperliche Eigenschaften, Empfindungen durch Sinne, Vorstellungen, geistige Fähigkeiten, Vernunft) vorkommt. Hört er auf, irgendwelche Wahrnehmungen zu haben, wenn er stirbt also, dann trennen sich die Gruppen, die Khandhas, und ihre Elemente kommen dann hier nicht weiter in ihrer gewohnten Gruppierung oder Vereinigung vor. Das ist alles. Was in Wirklichkeit zu existieren aufgehört hat, ist eine, wie schon angedeutet wurde, aus Zweckmässigkeitsgründen und in Absichten praktischer Nützlichkeit konstruierte Einheit, aber keine transscendente, übersinnliche. Und das Ich ist k e i n e geheimnisvolle, dem Wechsel allen Seins nicht unterworfene Einheit. Jedes Individuum weiss, welchen Veränderungen sein Ich unterliegt. Wissen wir aber, wie veränderlich unser

Ich ist, so sollte eben jeder von uns darnach streben, seine Eigenschaften zu verändern und es vervollkommnen.

Die Bewusstseinseinheit kann nicht durch die zahlenmässige Einheit eines zugrunde liegenden attā erklärt werden. In seiner Metaphysik hat Hermann Lotze nachgewiesen, dass das Unternehmen, die Einheit des Bewusstseins durch die Einheit einer zugrundeliegenden Wesenheit, Substanz, Dinges oder sonst eines Etwas erklären zu wollen, ein Denkverfahren ist, welches nicht bloss jedes zulässige Ziel verfehlt, sondern überhaupt kein Ziel hat. Das Ich ist ganz einfach eine Gruppe von Elementen, wie Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Erregungen, Willensentschlüssen usw., welche stärker mit einander unter sich selbst verbunden sind, und weniger stark an die Elemente anderer Gruppen der gleichen Art, das heisst also an andere Individuen, geknüpft sind. Sehen wir dagegen das Ich als eine numerische Einheit an, welche Willensentschlüsse, Vorstellungen, Wahrnehmungen usw. hat, als eine geheimnisvolle Wesenheit hinter jenen Khandhas, so verwickeln wir uns unvermeidlich in einen Widerspruch. Entweder müsste man dann seinem Ich eine Welt unerkennbarer Wesenheiten gegenüberstellen, oder man hätte die ganze Welt samt den Ichs aller anderen Individuen als Produkte seines eigenen Ichs anzusehen. Das erstere Verfahren würde weiter keinem Zwecke dienen, als alles, was unerkennbar ist, mit einem grossen U zu schreiben, um unwissende Leute graulen zu machen, und das zweite befolgt ja der Solipsist im praktischen Leben selber nicht.

Im Ich gibt es nichts Dauerhaftes, und daher ist es auch unfähig, selig zu werden. Teils die anschauliche Kenntnis dieser Tatsache und teils die Furcht davor ist die fruchtbare Mutter der vielen optimistischen, religiösen und philosophischen Verirrungen und Abgeschmacktheiten. Durch tiefdringendes Denken und psychologische Zerlegung hatte der Erhabene erkannt, dass alle Irrlehren ihren Ursprung unabänderlich in dem attā-Begriffe haben, sei das nun der Glaube an das Vorhandensein einer Ichseele, oder sei es der Glaube an das Dasein eines unpersönlichen Brahman innerhalb der

Dinge. Der attā-Begriff ist es auch, der den gewöhnlichen Menschen verleitet, das Vergängliche für dauernd zu halten, und der auf diese Weise alle Leiden dieser Welt entstehen macht. Das Bodhicharyāvatāra sagt denn auch: „Ohne Aufgeben des Attā können wir nicht der Leiden ledig werden." Nur wenn das Begehren nach individueller Unsterblichkeit vernichtet ist, wird man fähig sein, zu einer freieren und aufgeklärteren Lebensauffassung zu gelangen, welche die Überschätzung des eigenen Ichs unter äusserster Missachtung anderer Ichs nicht zulassen wird.

Diese kurze Erörterung der Grundsätze von anicca und anattā möchte den Leser für ein besseres Verstehen der wahren Bedeutung von Nirvāṇa vorbereitet haben.— In Betreff des Nirvāṇa sind zwei falsche Ansichten im Schwange, die zunächst bekämpft werden müssen. Manche denken, Nirvāṇa sei ein Zustand, in welchem die Individualseele in der Universalseele vollständig aufgegangen, von ihr sozusagen verschluckt ist, gerade so, wie es die Vedantaphilosophie der Brahmanen meint. Andere sehen es an als die Vernichtung aller Tätigkeiten, worin Liebe, Leben und alles ausgelöscht werden. Betreffs der ersteren Ansicht braucht nur gesagt zu werden, dass sie von der richtigen Auffassung von Nirvāṇa von Grund aus verschieden ist. Die Lehre des Buddha verneint das Vorhandensein sowohl einer Seele, als auch eines Absoluten. Wie hätte sie da vermocht, eine Vereinigung mit solch einem mysteriösen Dinge, wie dem Brahman, oder ein Verschlucktwerden in ihm zu lehren? Im Tevijja Suttā vergleicht der Erhabene die, welche an ein Brahman glauben und eine Vereinigung mit diesem suchen, einem Manne, der an einem Kreuzwege eine Treppe baut, um mit ihr eine hohe Wohnung zu erreichen, die er weder sehen kann, noch von ihr weiss, wo sie ist, wie sie ist, von was sie gebaut ist, noch ob sie überhaupt vorhanden ist. Die Brahmanen gründen ihre Autorität auf die Vedalieder, die Vedalieder stützen sich auf die Autorität ihrer Verfasser, und diese Verfasser verlassen sich wieder auf die Glaubwürdigkeit des Brahma Prajāpati. So sind sie wie eine Reihe Blinder, in der sich einer an den anderen fest anhängt und einer

den anderen leitet, und ihr Erlösungssystem ist weiter nichts wie Anbetung, Gottesdienst und Gebet. Die Vedanta-Lehre ist zwar in hochtönende Worte gekleidet, aber Wahrheit enthält sie nicht. Der Anhänger des Vedanta, sagt der Erhabene, ist wie der Affe am Teiche, welcher den Mond im Wasser haschen will, indem er das Spiegelbild für die Wirklichkeit nimmt.

Die zweite Ansicht dürfte mit der buchstäblichen Bedeutung des Wortes Nirvāṇa besser übereinzustimmen scheinen. Nirvāṇa ist hergeleitet von nir, Abwesenheit, und vāta, Wind. Die Endung ta wird in na abgeändert, wenn nicht beabsichtigt ist, es auf vāta, Wind, anzuwenden. Obgleich in den brahmanischen Werken Verweisungen bezüglich Nirvāṇa wohl nicht fehlen, gehört doch die fachmännische Bedeutung, in der das Wort angewendet wird, ohne Zweifel dem Buddha und seinen Nachfolgern an. In den Upanishads und in den philosophischen Werken der Brahmanen stossen wir auf Worte wie amrita, moksha, mukti, nihçreyasa, kaivalya, apavarga als im Sanskrit gleichwertig mit Erlösung; aber nur in den alten buddhistischen Pāli- und Sanskritwerken wird das Wort Nirvāṇa in der Bedeutung Erlösung häufig angewendet. Die Bedeutung von Nirvāṇa, wie es vom Buddha angewendet wird, scheint wohl mit dem Zustande einer ausgeblasenen Flamme in Verbindung zu stehen. Was immer nun aber auch die buchstäbliche Bedeutung des Wortes Nirvāṇa sein mag, das Leben des Erhabenen straft deutlich und unmittelbar jene Ansicht Lügen, gemäss welcher Nirvāṇa die Aufhebung aller Tätigkeit sei. Sākyasimha*) erlangte bodhi, die Erleuchtung, im Alter von fünfunddreissig Jahren; und die übrigen fünfundvierzig Jahre seines Lebens verwendete er zu eifriger Lehrtätigkeit und zu guten Werken. Daher kann Nirvāṇa wohl nicht die Vernichtung oder Aufhebung aller Betätigungen bedeuten. Einerseits ist es die völlige Auslöschung der drei Feuer Begierde, Hass und Unwissen-

---

*) Poetischer Titel des Buddha: „Der Löwe aus dem Geschlechte der Sākyas." — Anm. des Übers.

heit; auf der andern Seite ist es die höchste Vollendung aller menschlichen Vortrefflichkeiten. Ist es eine Vernichtung, so ist es die Vernichtung durch Wachstum. Wie der Samenkern vernichtet wird dadurch, dass er zum Baume heranwächst, so wird der Egoismus durch seine Entwicklung zum Altruismus ausgelöscht. Bedeutete Nirvāṇa nichts weiter, wie die Vernichtung sämtlicher Empfindungsvermögen des Menschen, so wäre wohl der Selbstmord das einfachste und schnellste Mittel, allem Leiden und Elend ein Ende zu machen. Wer jedoch die wahre Natur des Ich und des karma begriffen hat, für den liegt die Ungereimtheit dieser Folgerung klar zutage. Selbstmord stellt ein Beispiel hin, welches in den Herzen anderer böse Frucht tragen muss. Als eine Ursache von Bestürzung und Unruhe, die er doch ist, wie kann da wohl der Selbstmord zum Aufhören des Leids führen? Selbstmord ist das Ergebnis entweder des Wahnsinns oder der Selbstsucht. Entweder ist eine zeitweise Abirrung des Verstandes schuld daran, oder ein heftiger Wunsch, sein Leben vor gewissen Gefahren, die es bedrohen, zu schützen. Der Selbstmörder wirft sich selbst in die Arme des Todes, weil er irgend eine drohende Gefühls- oder körperliche Störung fürchtet. Daher kann der Selbstmord unter keinen Umständen zur Erlangung des Nirvāṇa führen. Gleichwohl wird man einem frommen Menschen, der Nirvāṇa schon erreicht hat, nichts vorwerfen können, wenn er sein Leben freiwillig aufgibt, falls er findet, dass es fernerhin für andere keinen Nutzen mehr hat.

Nach seiner negativen Seite hin stellt sich Nirvāṇa dar als das Erloschensein der drei Feuer Begierde, Hass und Unwissenheit. Der Kommentator der Jātakas sagt: „Durch was kann jegliches Herz zu dauernder Glückseligkeit gelangen? Und zu ihm, dessen Herz der Sünde entfremdet war, kam die Antwort: „Wenn das Feuer der Begierde erloschen ist, ist Friede erreicht; wenn die Feuer des Hasses und der Unwissenheit erloschen sind, dann ist Friede erreicht; wenn die Geistesverwirrungen, die aus Stolz, Leichtgläubigkeit und allen anderen Sünden entspringen, aufgehört haben, dann ist Friede erreicht.““ Auf die Auslöschung die-

ser drei Feuer erfolgt dann der vollkommene Friede der Unschuld, die ungetrübte Seligkeit, welche aus Reinheit, Wohlwollen und Weisheit hervorgeht. Oder wie Asvagosha sagt: „Sobald auf diese Art die Ursache und die Bedingung der Verführung, deren Ergebnisse und die geistigen Beunruhigungen sämtlich aufgehoben sind, heisst es, dass wir zum Nirvāṇa gelangen, und dass verschiedene, von selbst auftretende Tätigkeitsentfaltungen vollendet seien.“ Die bösen Neigungen können nicht ohne die gleichzeitige Entwicklung der Kräfte der Sittlichkeit und des Verstandes aufgehoben werden. Wie könnten wohl die zehn Sanyojanas*) überwunden werden, ohne dass man die verschiedenen einzelnen Stufen des geistigen Fortschritts erreicht, wie sie im Edlen achtfachen Pfade oder in den zehn Stufen**) dargestellt sind? Wie könnte alles Böse ausgerottet werden, wenn man sich nicht die höchste Tugendhaftigkeit, durch welche die Buddhaschaft charakterisiert ist, aneignet? Ist jeder Selbstgedanke aufgegeben und vernichtet worden, so wird der fromme, edle Mensch die eigentliche, wahrhafte Verkörperung der Tugenden der Grossmut, der Freundlichkeit, der Sittenreinheit, der Entsagung, der Weisheit, der Geduld und Nachsicht, der Wahrhaftigkeit, der Unerschrockenheit, der Standhaftigkeit und des Gleichmutes. Hat ein Mensch Nirvāṇa erlangt, so stellt er die Verkörperung eines vollkommen glücklichen Lebens dar, eines Lebens, wie es eben nur aus dem Besitze der allerumfassendsten Erkenntnis und des höchsten Denkvermögens und aus der Verwirklichung eines sittenreinen und tugendhaften Lebens hervorzugehen vermag.“ „Ebenso wie eine Lotusblüte, von herr-

---

*) Die zehn „Fesseln“, nämlich 1. Der Glaube an ein „Selbst“, d. h. an eine unsterbliche Seele. 2. Zweifelsucht, z. B. bezüglich des Kausalitätsgesetzes. 3. Glaube an die Wirksamkeit von Riten und Zeremonien. 4. Sinnlichkeit, Unlauterkeit. 5. Übelwollen und Hass. 6. Haften am irdischen Leben. 7. Sehnsucht nach einem überirdischen Dasein. 8. Stolz. 9. Selbstgerechtigkeit. 10. Unwissenheit. — Anm. des Übers.

**) Das sind jene, auf denen der nach der vollkommenen Erleuchtung und Vollendung Strebende zu ihr emporsteigt. Man kann sie auch als G r a d e d e r V o l l k o m m e n h e i t bezeichnen. — Anm. d. Übers.

licher, lauterer und hoher Abkunft, glänzend ist und zart, angenehm, süssduftend, begehrenswert, geliebt und gepriesen, unbefleckt vom Wasser oder Schlamm, aus übereinandergelegten dünnen Blumenblättern und Staubfäden und Fruchthüllen zusammengesetzt, das Besuchsziel vieler Bienen, ein Kind des klaren, kühlen Baches," sagt Nāgasena im Milindapañha, „gerade so ist jener Jünger des Erhabenen ... mit den dreissig Tugenden ausgestattet." „Und fragst du, woran Nibbāṇa erkennbar ist? Am Freisein von Angst und Gefahr, an Vertrauen, an Frieden, an Ruhe, an Seligkeit, an Glückseligkeit, an Zartgefühl, an Reinheit, an Frische ...."

Obgleich nun Nirvāṇa die Vernichtung jeder Selbstsucht, das Aufgeben des Kampfes um privates Glück, die Vertreibung der Begehrlichkeit flüchtigen Wunsches ist, schliesst es dennoch nicht die Vernichtung der Persönlichkeit in sich. Vernichtung der Persönlichkeit vermag im Leben nur im Aufhören jeglichen Bewusstseins zu erfolgen, wie etwa in einer Ohnmacht oder im traumlosen Schlafe. Die Vedānta-Lehre ist es, die da verkündigt, dass „während tiefen Schlafes die Seele mit dem höchsten Brahman eins wird," und dass „der Zustand der Sinnenlosigkeit (in der Ohnmacht usw.) eine halbe Einswerdung mit Brahman" sei. Ganz im Gegenteil gestattet die Lehre des Buddha derartigen Ansichten keinerlei Raum, sondern ganz bestimmt und ohne alle Umschweife erklärt sie, dass derartige Ideen reiner Wahnsinn sind. Bodhi, nur ein anderer Name für Nirvāṇa, ist durch die sieben Eigenschaften: Eifer, Weisheit, Nachdenken, Nachforschen, Freude, Ruhe und Heiterkeit charakterisiert. Können diese Eigenschaften etwa vorhanden sein, wo kein Bewusstsein ist? Von den dreissig Tugenden, mit denen ein vollkommener Mensch ausgestattet ist, ist ein von gütiger, hingebender, zarter, fürsorgender Liebe erfülltes Herz die allererste. Daher kann wohl Nirvāṇa weder Vernichtung, noch etwas Jenseitiges, etwas hinter dem Grabe Liegendes sein; es stellt eben jene Vollkommenheit dar, der sich der Arhat schon in diesem Leben kraft seines Besitzes der Schätze von Wissen und Liebe erfreut. „Der Jünger, welcher Gelüst und Begierde von sich abgetan hat, welcher

reich ist an Weisheit, hat hier auf Erden die Befreiung vom Tode, Ruhe, Nirvāṇa, Unsterblichkeit erlangt." Der edle, fromme Mensch, der „heilige", welcher Nirvāṇa erlangt hat, lebt und schafft, jedoch nicht für sich selbst, sondern für andere. Statt dass Nirvāṇa das absolute Nicht-Existieren ist, wie sich manche Leute einbilden, ist es in Wirklichkeit ein Leben unaufhörlicher Brüderlichkeit in der reinen Atmosphäre der Wahrheit, der Güte, der Freiheit und Aufklärung. Weil Nirvāṇa die Vernichtung jedes selbstischen Gedankens ist, ist es gleichzeitig die vollständige Erlangung vollkommener Liebe und Rechtschaffenheit. Kurz, es ist im Denken und Leben die Verwirklichung eines Menschen von jenen notwendigen Beschaffenheiten, welche die vollkommene Humanität bilden.

Man hat oft angenommen, ein Mensch, welcher Nirvāṇa, oder die Buddhaschaft, erreicht habe, sei dem Gesetze des Karma nicht unterworfen. Das ist ein Missverständnis. Es hat seinen Ursprung in der Verwechselung des buddhistischen Ideales eines Arahat mit dem Jīvanmukta, dem Ideale der Hindus. Die Hindus vergleichen einen Jīvanmukta gewöhnlich mit einem Kinde (bāla), mit einem Geistesschwachen (unmatta), mit einem Besessenen (pisācha) und halten dafür, dass der vollkommene Weise keinerlei Sittengesetz unterstehe. Aber der Buddhist ist kein Vedantin. Der Arahat der Buddhisten ist unfähig, gegen irgend ein Sittengesetz zu verstossen, sei es, welches es wolle. „Selbst im unbedeutendsten jener Dinge, die er zu meiden hat, sieht er Gefahr," heisst es im Tevijja Sutta. Soll er auf jenen Höhen bleiben, zu denen er emporgeklommen ist, so kann er nicht imstande sein, die Stufen, auf denen er hinaufgestiegen ist, zu vernachlässigen. Tugend ist der Platz, meint Nāgasena, auf dem man stehen möge und, sein Leben so einrichtend, wie es richtig ist, Nirvāṇa verwirklichen. „Kurz gesagt, die Wohlfahrt aller Wesen zu allen Zeiten, liebevolle und nicht weltliche Schenkungen, der Geist charakterisiert durch echte, wahre Aufklärung — das ist es, was des Menschen Frömmigkeit zunehmen macht." Vollkommenheit beruht in Selbstverleugnung; sie w i r d durch nie nachlassende Wachsamkeit, durch

volle Einsicht, durch Achtsamkeit und tiefstes Nachdenken (Kārikās des Sikshāsamuchchaya). Daher muss der Arahat stets

„... Tugend schaffen, seinen einzigen Überfluss,
Und rastlos die Begierden überwinden,
Der Andacht Trommel eifrig rührend muss
Vor jeglichem Gefühl er sich auf Wacht befinden."

Alles, was der Mensch erstrebt und was er durch Religion zu erlangen wünscht, lässt sich im Wesentlichen auf dreierlei zurückführen: Frieden und Seelenruhe; Unerschrockenheit und Trost in Trübsal; Hoffnung im Sterben. Im Buddhismus ist all dieses durch Nirvāṇa erreicht. Der gewöhnliche Mensch sucht seine Ruhe und seinen Frieden in Gott. Denn alle Fragen finden für ihn in Gott ihre Beantwortung. Aber ganz und gar anders steht die Sache mit dem Buddhisten. Der Buddhismus verneint das Vorhandensein eines Isvara*), daher kann letzterer sein Ziel und sein Ruhepunkt nicht sein. Des Buddhisten Ziel ist die Buddhaschaft, und das Wesen der Buddhaschaft ist Dharmakāya**), die Gesamtheit aller jener Gesetze und Gesetzmässigkeiten, welche die Tatsachen des Lebens durchdringen, und deren lebendige Erkennung die Aufgeklärtheit ausmacht. Dharmakāya ist der umfassendste Name, mit dem der Buddhist seine Einsicht und auch sein Empfinden betreffs der Welt und das Weltgeschehen kurz zusammenfasst. Dharmakāya bedeutet, dass das Weltall dem Buddhisten nicht als ein blosser Mechanismus erscheint, sondern voll von pulsierendem Leben. Ferner bedeutet es, dass die überraschendste Tatsache, die er am Weltall erkennt, dessen geistige Seite ist und dessen sittliche Ordnung, besonders in dessen höheren Bereichen.

*) Isvara ist ein Gott als Erschaffer, Erhalter und Regierer der Welt. — Anm. des Übers.

**) Wer etwa der Meinung sein sollte, der Dharmakāya-Begriff sei den südlichen Buddhisten fremd, möge sich an das Aggañña Suttānta des Dighanikāya wenden, wo der Buddha zu einem Brahmanenpriester Vasetta über Dharmakāya spricht. Das Dharmapradipikā, ein singhalesisches Buch, bringt über Rūpakāya und Dharmakāya lange Erklärungen.

Ja, mehr noch, es begreift in sich, dass das ganze grosse Weltall in seinem innersten Wesen ein Eines ist, worin nichts chaotisch und nichts dualistisch ist.

„Vor jedem Anbeginn, vom Enden unberührt,
Wie Wahrheit wahr, ohn' Grenzen wie die Welt,
Gibt's eine Macht, die stets zum Guten führt,
Nur ihr Gesetz, es hält."

(Edwin Arnold, „Das Licht Asiens", Buch 8.)

Dharmakāya ist keine klägliche Begriffsverallgemeinerung, sondern jene Ansicht vom Sein, welche die Welt erst verständlich macht, welche sich in Ursache und Wirkung kundtut, in der Glückseligkeit, die der Rechtschaffenheit folgt, und in der Friedlosigkeit, welche aus bösem Tun hervorgeht. Dharmakāya ist jenes nach Höherem gerichtete Streben in den Wesen, wie es sich am vollkommensten in des Menschen vernünftigem Wollen und in seinem Streben nach höherer Sittlichkeit offenbart. Obwohl keine individuelle Persönlichkeit wie ein Mensch, obgleich kein begrenztes Wesen von eigener Geistesart, ist Dharmakāya dennoch die Grundbedingung all und jeder Persönlichkeit. Dharmakāya besteht nicht neben dem Menschen für sich; nein, seine Lebenskräftigkeit und seine Fähigkeit, mehr und grösser zu werden, bezieht es sogar erst aus der Treue, in der ihm der Mensch ergeben ist. Es ist all dasjenige, was des Menschen Persönlichkeit zu werden fähig ist. Es ist das, was jedes menschliche Wesen als Agens des Sittlichen zu werden sucht. Es ist das personifizierte begeisternde Vorbild jedes vollendet vernünftigen Geistes. Ohne Dharmakāya würde es nichts geben, was die Persönlichkeit ausmacht, keine Vernunft, keine Wissenschaft, kein sittliches Streben, kein Ideal, kein Ziel und keinen Zweck im Menschenleben. Kurz, Dharmakāya ist

„Kette und Schuss von dem, was lebt, sich regt;
Des Lichtes Lächeln, das das All entflammt;
Die Schönheit, die durchdringt die Dinge und die Wesen;
Der Keim der Güte, der in Allem wohnend,
Vom winzigen Beginn des Lebens an, zuletzt hinauf

Zu uns, entfaltet sich in Taten reiner Liebe;
Der Geist, sogar, der Wahrheit, Alles füllend
Mit Mut und Hoffnung in dem Kampf ums Recht."

Dharmakāya ist das Grundgesetz allen Daseins, die Richtschnur der Wahrheit, der Maßstab der Rechtschaffenheit, das gute Gesetz; es ist in der Beschaffenheit der Wesen dasjenige, was manche Arten der Aufführung zu wohltätigen, gewisse andere Arten zu nachteiligen macht. Zufolge der Begrenztheit unseres Wissens und der Unvollkommenheit unserer Güte wissen wir vielleicht noch nicht alles, was man über Dharmakāya wissen könnte. Aber wir wissen schon genug von ihm, um es zu unserem Führer durch das Leben machen zu können. Wie eine Wolke ihren Regen ausschüttet, ohne irgend einen Unterschied zu machen, so umgibt Dharmakāya alles mit dem Lichte des Verständnisses. Obgleich die grosse Wolke regenvoll heraufkommt in dieser weiten Welt, alle Länder und Meere überdeckend und überall ihren Regen herniedergiesst über alle Gräser, Sträucher, Kräuter, Bäume von mancherlei Art, über alle die so verschieden benannten Pflanzenfamilien, die auf dem Lande wachsen, in den Gebirgen auf den Bergen oder in den Tälern, und wie dennoch die Gräser, Gesträuche, Kräuter und Waldbäume, obgleich sie das gleiche Wasser einsaugen, alles von gleicher Art, wie es von der selbigen grossen Wolke in Fülle herniederströmt, ihrem Karma gemäss wachsen und eine dementsprechende Entwickelung und Grösse haben und erreichen, in die Höhe schiessen und Blüten und Früchte zu ihrer Zeit hervorbringen, so passen sich die verschiedenen Wesen auf verschiedene Art und Weise den Gesetzen der Wahrheit an und folgen dem Lichte von Dharmakāya anders, obgleich Dharmakāya für allesamt eins und das selbige ist. Ob wir daran glauben, oder nicht, unser Leben weht es gleichwohl mit seinem Hauche an. Trotzdem setzt uns eine einsichtsvolle Kenntnis von ihm in den Stand, den grössten Vorteil aus ihm zu ziehen. Denn stets wird die Hingabe an Dharmakāya den Menschen zu etwas Höherem hinleiten, zu dem, was gut und edel, schön und wahr ist.

Dharmakāya ist kein Gott, der sich selbst bejaht und das, was seinem Willen entgegen ist, Sünde nennt. Dharmakāya sagt nicht zum Menschen: „Ich bin der allmächtige Lenker des Weltalls; ihr seid meine besonderen Lieblinge, euch habe ich vor allen anderen den höchsten Platz im Weltall gegeben, und ihr könnt noch weiter Vorrechte erlangen, wenn ihr meinen Befehlen gehorcht und mir den Zehnten abgebt." Weder hat es Gebete gern, noch macht es ihm Vergnügen, den Lobpreisungen anbetender Verehrer zuzuhören. Es ist kein mit Selbstbewusstsein ausgestattetes Einzelwesen, welches diese Welt mit jener Rechtsförmlichkeit und wiedervergeltenden Strafgewalt regiert, welche das charakteristische Merkmal der Regierungen bei Menschen ist. Als das vernunftgemässe Ideal, zu welchem hin jeden Gemütes Streben gerichtet ist, regiert Dharmakāya die Menschen nicht durch seine Macht, sondern durch Vernunft; nicht durch Gewalt, sondern durch Erleuchtung. Wir sind Geschöpfe, nicht des Dharmakāya, sondern unserer eigenen Erfahrung und Überzeugung. Jedes Wesen hat seine Entstehung genommen aus unbewussten Möglichkeiten heraus durch seine eigenen blinden Triebe; jedes hat auf seinem eigenen Erfahrungsgebiete die Lehre des Lebens auf seine eigene Art und Weise gelernt. Ein jedes ist sich selbst verantwortlich, und keins kann für das, was es ist und was es geworden, ein anderes tadeln.

Nachsinnend über die Probleme des Lebens und des Todes erkannte der gepriesene Buddha, dass das Leben in unbekannten, nichtbewussten Möglichkeiten mit blinden Trieben beginnt, und dass des Lebens Auftreten seine eigene Tat ist. Dieser unbewusste Einfluss, in welchem das Leben beginnt ohne zu wissen von wo her, ist es, was allem Leid zugrunde liegt. In der Formel seines Entstehen-durch-Ursachen-Gesetzes hat der Gepriesene die verschiedenen Glieder der Kette des Verursachens, die zur vollen Lebensentwickelung, wie sie sich in den menschlichen Wesen offenbart, hinführt, kurz und bündig dargelegt. Zu Anfang ist unbewusste Möglichkeit (avijjā); und in dieser Nebelhaftigkeit unbestimmten Lebens schaffen nun die bildenden und

organisierenden Neigungen (sankhārā) rohe, unförmliche Aggregate. Aus diesen so erzeugten Stoffen entsteht ein Organismus, der Empfinden, Gefühl und Reizbarkeit besitzt (viññāṇa). Hieraus entwicket sich Selbst-Bewusstsein, die Einheit, welche ihr Selbst von Nicht-Selbst unterscheidet und die Organismen als individuelle Wesen leben macht (nāma-rūpa). Mit dem Selbst-Bewusstsein nimmt die Ausforschung der sechs Felder der Erfahrung (chadāyatanā) ihren Anfang, die den fünf Sinnen und dem Denkvermögen zugehören. Die Ausforschung der sechs Felder bringt die Berührung (phassa) mit der Umwelt zustande. Die Wahrnehmung der Umwelt, und die Übung der Sinne und des Denkvermögens an ihr führt zur Erfahrung der unterschiedlichen Arten von Wohlgefühl und Weh (vedanā). Die Erfahrung von Wohl und Weh erzeugt im organisierten Wesen durch das Nichtkennen der eigenen Natur das zugreifende Verlangen, die Begierde (taṇhā) behufs ihrer individuellen Befriedigung. Der Durst nach selbstsüchtiger Befriedigung führt zu einem Haften (upādāna) an weltlichen Vergnügen. Die Sucht nach weltlicher Lust lässt die Selbstheit wachsen und fortdauern (bhava). Selbstbejahung tut sich in unaufhörlichen Veränderungen oder Geburten (jāti) kund, und diese unaufhörlichen Veränderungen, selbstisch betrachtet, erscheinen dann als die Quellen von Leid und Kummer, wie sie mit Krankheit, Alter und Tod (jirāmaraṇa) verknüpft sind. Diese verursachen Klagen, Angst und Verzweifelung.

So liegt also die Ursache allen Leids in der Wurzel selber. Sie liegt in den unbewussten, blinden Trieben, mit denen das Leben anhebt. Werden diese blinden Triebe gezügelt und beaufsichtigt, so können die aus ihnen entstandenen verkehrten Gelüste nicht länger einen Einfluss ausüben; mit der Beseitigung dieser falschen Gelüste wird die von ihnen erzeugte fasche Vorstellung weggewischt. Ist die unrichtige Weltanschauung beseitigt, so hören die Verirrungen der Selbstsucht auf, welche der Individualisation eigen sind, und mit dem Aufhören dieser verschwinden die Täuschungen der sechs Felder. Sobald die Täuschungen der sechs Felder verschwinden, kann die Erfahrung ver-

mittels der Sinne hinfort nicht mehr zu Irrtum führen. Entstehen keine falschen Auffassungen mehr, so hört alles begehrliche Wünschen auf, und mit dem Aufhören dieses entsteht Freisein von krankhaftem Anhaften und Fröhnen. Sind krankhaftes Haften und Fröhnen nicht vorhanden, so verschwindet die Selbstsucht der Selbstheit. Ist aber diese Selbstsüchtigkeit vernichtet, dann ist Nirvāṇa, das völlige Entrinnen aus allem Leid, wie es eben aus Geburt, Krankheit, Alter und Tod und aus Unwissenheit und bösem Begehren entsteht.

So ist es denn offenbar, dass das Geschick eines jeden Einzelnen von uns in seinen eigenen Händen liegt. Ist Leben mit Leiden verbunden, so hat kein Wesen ein Recht, ein anderes deswegen zu schelten, geschweige Dharmakāya. Nicht Dharmakāya ist es, was die Wesen unschuldig für Verhältnisse büssen lässt, welche sie selber nicht geschaffen haben. Des Lebens Leid ist des Lebens eigene Tat. Wer des Lebens Wesensbeschaffenheit kennt, darf sich nicht vor dem Leiden fürchten; des Lebens Übel hat er würdevoll zu tragen. Das Gesetz, welches zur Rechtschaffenheit hinleitet, zur Seite zu schieben, ist niemand imstande. Doch um so kräftiger wird des Menschen Persönlichkeit, wie sie mehr und mehr eins wird mit Dharmakāya. Bedient man sich des Lichtes von Dharmakāya, dem Wesenskern der Buddhaschaft, richtet sein Leben nach dem Dharma, der Lehre des Buddha, ein und folgt dem Edlen Achtfachen Pfade, so entrinnt man dem mit dem Leben verbundenen Leiden und gelangt in den seligen Hafen Nirvāṇas.

Wer Nirvāṇa erreicht hat, ist nicht imstande, ein auf die individuelle Befriedigung beschränktes Leben der Selbstheit zu leben. Zwar lebt er, jedoch nicht zu seiner eigenen Erhöhung oder um der Mittelpunkt der Verehrung für andere zu sein, sondern als begeisternder Einfluss und tätiges Mitglied eines Sangho, in welchem alle in gleicher Weise nach der Erreichung jener Vollkommenheit streben, deren jeder Mensch fähig ist. Durch den Wunsch, alle Wesen zu beglücken, wünscht man bodhi zu erreichen, heisst es im Bodhicharyāvatāra. Indem Nirvāṇa die Person aus der

Kleinlichkeit dieser Welt emporhebt, entfremdet es dieselbe der Welt nicht gänzlich. Nur durch eine lebendige und wirkliche Verbindung mit dieser Welt erlangt Nirvāṇa seine volle Bedeutung als das Höchste, was es auf der Welt gibt. Ist aber Nirvāṇa das Leben in Harmonie mit dem ganzen All, so kann es der nach ihm Strebende, der Bodhisatva, nur erreichen, indem er in dem kleineren und durch das kleinere All wirksam ist, welches Menschheit heisst. Der lautere, stille Arahat meidet nicht bloss jede böse Tat, sondern jederzeit ist er gutem Tun ergeben. Nicht nur dass er „der Rechtschaffenheit des Lebens vortrefflichsten und unvergleichlich süssen Wohlgeruch ausströmt," sondern von hingebender, milder und zarter Liebe ist sein Herz ganz erfüllt. Hat er auch für sich selbst keine Wünsche, so schafft er dennoch für das Wohl aller Wesen. Sein sittliches Bewusstsein ist gänzlich objektiviert und ist frei von allen subjektiven Flecken. Mit allem, was gut ist und edel, setzt er sich gleich. Auf alle Wesen dehnt er seine Güte und Freundlichkeit aus. Allumfassend ist sein Mitgefühl, und sein Mitleid reicht so weit, dass es niemanden ausschliesst, auch die nicht einmal, die ihn hassen und verachten. Wie eine Mutter unter Gefahr des eigenen Lebens ihr einziges Kind beschützt, so pflegt derjenige, der Nirvāṇa erreicht hat, Wohlwollen ohne Maß für alle Wesen, für die ganze Welt; ein unbeschränktes und mit keinerlei Gefühl des Unterschiedmachens oder Vorziehens gemischtes Wohlwollen. Das Wegräumen des nie endenden Weltwehs ist seine höchste Glückseligkeit. Fest und unerschütterlich verweilt er in diesem Geisteszustande, „dem besten in der Welt," wie es im Metta-Sutta heisst, so lange er wach ist, im Stehen, Gehen, Sitzen, Liegen. Jederzeit ist er in

„... dem Zustand inneren Friedens, wo
Die Wurzeln der Geburt sind all zerstört, und Gier
Und Hass und Täuschung haben aufgehört;
Dem Zustand frei von Lust nach künft'gem Sein,
Der unveränderlich und nie zum Wechsel führt."

Dies ist das Sukhavaṭi, wo grenzenloses Licht (Amitā-

bha) und nie endendes Leben (Amitāyus) wohnen. Stirbt der Arahat, so trennen sich die Skandhas, welche seine Persönlichkeit zusammenfassen, aber er lebt dennoch. Im Nirvāṇa zur Lebenszeit (upādhiçeshanirvāṇa, Pāli: upadisesa-nibbāna) kann der Arahat nicht von den Leiden, die das leibliche Leben naturgemäss begleiten, frei sein; im Parinirvāṇa jedoch, dem Nirvāṇa nach dem Tode (anupādhiçeshanirvāṇa), ist er in ein Reich eingegangen, in dem es solche Übel nicht gibt. Gelangt ist er zu „einem Zustande, welcher ungeboren, ungezeugt, unerschaffen und ungeformt ist, ein Zustand, wo es weder Erde, noch Wasser, noch Hitze, noch Luft, weder Raumunendlichkeit, noch Bewusstseinsunendlichkeit, noch Nichts, noch Wahrnehmung, noch Nichtwahrnehmung, weder diese Welt, noch eine andere Welt gibt." Dieses Abweisen aller positiven Bestimmungen zeigt nicht das Nichts an, sondern es bedeutet, dass die Positivität des beschriebenen Zustandes so unerschöpflich ist, dass sie jede Bestimmung desselben zu einer Unmöglichkeit macht. Stirbt der Arahat, so wird er eins mit jenen ewigen Wahrheiten, deren Verkörperlichung er im Leben war. „Der Buddha ist Ewigkeit, Liebe und Mitleid." Zwar können wir nach ihm wohl nicht bei irgendeiner körperlichen Gestalt ausschauen, oder ihn in irgendeinem hörbaren Tone suchen; aber wer immer die Lehre des Buddha, den Dharma, sieht, der sieht den Buddha. Er ist immer im Dharmakāya, dem Mutterschoße aller Tathāgatas, jenem göttlichen Geiste allumfassenden Erbarmens und Wissens, welcher die Menschheit vorwärts und aufwärts führt auf ihrem Marsche zur Wahrheit und sittlichen Liebenswertheit.

Sein Altar ist die Menschheit allerorts.
Im Guten und im Weisen suche ihn,
Wo Denken glücklich macht, Empfinden segensvoll,
Wo Worte gütig sind, und hehre Ruhe wohnt,
Und wo entzückt die liebevolle Tat.
Suchst du ihn dort, suchst du ihn nicht umsonst,
Wo für Gerechtigkeit und Recht man kämpft,
Wo man das Selbst dem All zum Opfer bringt,

Wo Freude und wo Ruh' im Herzen ist,
Ja, allezeit such ihn im Menschengeist,
Der besser, schöner durch sein Leben wird.

Aus unserem Briefwechsel.

Unter dieser Überschrift brachten wir im vorigen Doppelhefte dieser Zeitschrift die Zuschrift eines Monisten und eine Erwiderung darauf. War in letzterer ausschliesslich unsere buddhistische Welt- und Lebensauffassung zum Ausdruck gebracht worden, selbstverständlich unter verschiedentlicher Verwahrung gegenüber irrtümlichen Annahmen, wie sie von der betreffenden Stelle gegen die Buddhalehre aufgeführt waren, so sind wir heute in der Lage, in Gestalt eines uns freundlichst zur Verfügung gestellten offenen Briefes auch noch dasjenige nachzutragen, was ein Buddhist, welcher zugleich ein gründlicher Kenner des Monismus ist, gegen letzteren einzuwenden hat. Die Red.

Derecske bei Debreczin, 18. Septbr. 1915.

Herrn Dr. R. in C.

Sehr geehrter Herr Doktor!

Mit grossem Interesse habe ich im letzten Heft der Mahābodhi-Blätter den Briefwechsel gelesen, der die Stellungnahme zwischen Buddhismus und Monismus erörtert. Da ich selbst schon wiederholt für eine Annäherung dieser beiden Richtungen tätig war, ist es mir vielleicht gestattet, hierzu ein paar Worte noch beizufügen. Als Mitglied sowohl der Mahābodhi-Gesellschaft, wie auch des Monisten-Bundes kann ich wohl als ganz unparteiisch gelten, und da ich meinem Spezialfach nach der Naturwissenschaft angehöre, wird wohl auch, wer meine Anschauungen nicht teilt, hoffentlich keinen heimlichen Dualisten in mir wittern.

Da auf die wesentlichsten Einwände Dr. Hornung schon — wie mir scheint, in recht treffender Weise — geantwortet hat, will ich gleich auf das am Schlusse angeregte Problem

zu sprechen kommen, ob der Monisten-Bund als zentrale Sammelstelle für alle fortschrittlichen und freidenkerischen Bestrebungen als die geeignetste in Betracht kommen kann. Ich muss betonen, dass mir eine solche Annäherung sehr sympathisch wäre und dass sie wohl unbedingt nötig ist, um praktisch vorwärts zu kommen. Dieser Gesichtspunkt war ja für die Mahābodhi-Gesellschaft auch maßgebend, als wir beschlossen, uns dem Weimarer Kartell anzuschliessen.

Es ist selbstverständlich, dass ein Zusammenschluss nur unter jener Flagge erfolgen könnte, die die umfassendste Vereinigung kennzeichnet und den verschiedenen verwandten Bestrebungen noch völlige Aktionsfreiheit lässt. In dieser Beziehung hat mich die Behauptung sehr in Verwunderung gesetzt, dass der Monismus „von jeder Festlegung auch auf das beste philosophische System absieht“. Wenn wir unter Monismus das verstehen, was es dem Namen nach bedeutet und was der Begründer des Monisten-Bundes, Häckel, darunter verstand, ist diese Behauptung zweifellos unrichtig. Der Monismus ist ein ganz bestimmtes naturphilosophisch-metaphysisches System, das zunächst in schroffem Gegensatz steht zur dualistischen Weltanschauung. Das bunte Vielerlei, in dem uns die Welt entgegentritt, das die gesamte Erscheinungswelt Kants oder die „Welt als Vorstellung“ Schopenhauers ausmacht, wird vom Dualisten in zwei Haupterscheinungsreihen gesondert, die er als „Geist“ und „Materie“ einander gegenüberstellt. Es wäre kindisch, die empirischen Unterschiede zwischen Geist und Materie zu leugnen; aber sobald der Dualist behauptet, dass die beiden ihrem ganzen Wesen nach grundsätzlich von einander verschieden sind, überschreitet er die Erfahrung und wird dogmatisch. Der Monismus stellt nun die entgegengesetzte Behauptung auf, indem er eine grundsätzliche Verschiedenheit von Geist und Materie in Abrede stellt und behauptet, die beiden wären trotz ihrer empirischen Verschiedenheit doch ihrem innersten Wesen nach identisch. Mag uns diese letztere Behauptung auch viel wahrscheinlicher erscheinen als die des Dualismus, mag sie auch in besserem Einklang mit unserer modernen Naturerkenntnis

stehen, so ist doch kein Zweifel, dass auch sie ein Dogma ist. Den Monismus als „nicht dogmatisch“ zu bezeichnen, ist daher eine gänzliche Verkennung der Tatsachen. Es ist daher begreiflich, dass von gegnerischer Seite z. B. Häckel als monistischer Papst bezeichnet, dass von monistischem Dogmatismus gesprochen wurde usw. — Ich habe bei Erörterung des Dualismus ausdrücklich von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie gesprochen. Häckel erwähnt ausserdem auch noch den „Dualismus von Erscheinung und Ding an sich“, den er Kant zum Vorwurfe macht. Hier liegt meiner Ansicht nach ein Missverständnis. Die Erscheinung ist das bunte Vielerlei, das uns empirisch gegeben ist; wer, wie der Monist, eine Wesensidentität all der vielen verschiedenen Erscheinungen annimmt, setzt damit das Ding an sich implicite schon voraus; denn das allen Erscheinungen zugrunde liegende gleiche Wesen, dieser Ātman der indischen Philosophie, kann eben nur das jenseits aller Erfahrung liegende Ding-an-sich sein.

Bei dem Streite zwischen Monismus und Dualismus vergessen wir Europäer immer, dass auch noch eine dritte Stellungnahme in diesem Probleme möglich ist; man kann nämlich behaupten, dass allen Erscheinungen überhaupt nichts zugrunde liegt, weder ein einheitliches Wesen, noch hier Geist, dort Materie, sondern dass alle Erscheinungen nur das sind, als was sie uns gegeben sind, ein buntes, sich ewig veränderndes Vielerlei von entstehenden und vergehenden Dingen — oder soll ich lieber sagen Vorstellungen? Natürlich ist auch dieser dritte Standpunkt, der transzendentale Nihilismus, dogmatisch, da er ja ausdrücklich die Existenz eines wie immer gearteten Dinges-an-sich negiert.

Der Buddhismus hat als rein empirische Weltanschauung zwischen diesen drei Auffassungen sich nicht entschieden: doch scheint seinem Wesen nach der transscendentale Nihilismus ihm am naheliegendsten zu sein. Aber sicherlich lässt sich auch das monistische Weltbild mit Buddhismus vereinigen, wofür ich schon vor mehreren Jahren in meinem Aufsatze „Die brahmanische Atmanlehre und die buddhistische Anattatheorie“ eingetreten bin. Überhaupt glaube ich,

dass Monismus und transzendentaler Nihilismus einander viel näher stehen als dem Dualismus. Schopenhauer sagt denn auch: „Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen — Nichts.“ (Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I. § 71.)

Ferner im II. Band Kap. 41, wo vom Tod des „Resignierten“ die Rede ist: „Das Dasein, welches wir kennen, gibt er willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unseren Augen nichts; weil unser Dasein, auf jenes bezogen, nichts ist. Der Buddhaistische Glaube nennt jenes Nirvāṇa d. h. Erloschen.“

Endlich Parerga und Paralipomena, Bd. II, Kap. XI, § 148, Anhang verwandter Stellen: „Der Wille zum Leben stellt sich dar in lauter Erscheinungen, welche total zu nichts werden. Dieses Nichts mit samt den Erscheinungen bleibt aber innerhalb des Willens zum Leben, ruht auf seinem Grunde.“*)

Ich habe in der vorstehenden Darstellung das zusam-

---

*) Vgl. hierzu auch Grimm, Die Lehre des Buddha, pag. 169: „.... wenn du also nichts mehr siehst, nichts mehr hörst, nichts mehr riechst, nichts mehr schmeckst, nichts mehr tastest, nichts mehr denkst, ist eben deshalb für dich Alles vernichtet, und es bleibt wiederum nur das reine Nichts übrig. Wer möchte aber behaupten, dass dieses Nichts nun ein wirkliches Nichts, das absolute Nichts wäre, ... Besagt doch auch dieses umfassendste Nichts, das wir überhaupt noch denken können, nur die Aufhebung sämtlicher Sinnenfunktionen, einschliesslich des Denkens. Wer fühlte nicht auch ohne weiteres, dass, wie es Farben gibt, für die unser Auge nicht empfänglich ist ..... es ebenso auch ein hinter der gesamten Sinnen- und Denktätigkeit Liegendes geben kann? Ja, wenn wir .... uns also besinnen, so haben wir die Tatsache eines solchen ja bereits im Bisherigen als die evidenteste Sache von der Welt, nämlich als uns selbst, kennen gelernt. indem wir uns selbst, unser tiefstes Wesen als nicht in den sechs Sinnentätigkeiten und deren Korrelaten bestanden zweifellos erkannt haben, so dass wir eben hinter diesen stehen müssen, mithin da, von woher unserem Erkennen das Nichts entgegengähnt.“

mengefasst, was das Wesen des Monismus ausmacht, und glaube gezeigt zu haben, dass in dieser Beziehung tatsächlich nicht der Monismus, sondern der Buddhismus die umfassendere, dogmenfreie Weltanschauung darstellt. Freilich ist zuzugeben, dass die dem Monismus seinem Wesen nach anhaftende Dogmatik, in der Form, wie ihn Ostwald heute vertritt, ganz und gar in den Hintergrund gedrängt wird; aber ob das dann noch als Monismus bezeichnet werden darf, erscheint mir sehr fraglich. Ich erinnere mich da an ein Wort von Prof. Broda, der gegenwärtig in der Schweiz eine sehr eifrige und anerkennenswerte Tätigkeit in pazifistischen Sinne*) entwickelt; er sagte damals in einem Vortrag in der Wiener Ortsgruppe des Monisten-Bundes, dass die heute vom Monisten-Bund vertretene Richtung viel besser als Positivismus, denn als Monismus bezeichnet würde: eine Weltauffassung, die nur das positiv in der Erfahrung gegebene zu ihrer Grundlage macht, mit allem „jenseits der Erfahrung" sich aber nicht beschäftigt. Ich glaube, dass der Positivismus viel eher als gemeinsame Zentrale aller fortschrittlichen und freidenkerischen Bestrebungen dienen könnte wie der dogmatische Monismus Häckels. Bisher hat man den Positivismus stets mit dem Namen Comtes in Verbindung genannt, weil Comte in der europäischen Philosophie sein Begründer war. Wollen wir aber unseren Blick auch auf die asiatische Philosophie richten, so müssen wir zugestehen, dass als Erster der Buddha ein positivistisches, wirklich dogmenfreies Weltbild entwarf.

Ich komme damit zu der Frage, ob wir unsere Weltanschauung dauernd mit dem Namen des Buddha verknüpfen sollen. Ich glaube, wir laufen dabei keine Gefahr, dem Autoritätsglauben anheimzufallen. Hat doch — wie schon Dr. Hornung in seiner Erwiderung betonte — niemand so

*) In dieser Beziehung hat der deutsche Monistenbund leider gänzlich versagt. Eine Zeitlang glich das „Monistische Jahrhundert" am ehesten der Unterhaltungsbeilage einer Militär-Zeitung, aber gewiss nicht einer Zeitschrift zur Verbreitung wissenschaftlicher Weltanschauung. Der österreichische Monistenbund hat diese Psychose allerdings nicht mitgemacht, sondern von anfang an dagegen protestiert.

oft und so eindringlich vor dem Autoritätsglauben gewarnt als gerade der Buddha; kein denkender Anhänger des indischen Meisters wird also in diesen Fehler verfallen. Jenen freilich, die nicht selbständig zu denken gewohnt sind, wird immer ein Name die Beweisgründe ersetzen, mag er nun Häckel, Ostwald, Buddha oder sonst wie lauten. Ich gebe zu, dass es „im Grunde gleichgiltig ist, von wem ein Satz herrührt, wenn er nur den Tatsachen entspricht.“ Aber es ist üblich, den Grossen der Menschheit ein Andenken zu bewahren und ihren Namen mit dem, was sie geleistet, der Nachwelt weiter zu überliefern. Auch ist in der Wissenschaft ja dieses Verfahren das allgemein übliche, dass man bei allen Entdeckungen den Namen des ersten Entdeckers mit angibt: ich erinnere z. B. nur an die Prioritätsgesetze der modernen wissenschaftlichen Nomenklatur. Warum soll denn gerade unsere Weltanschauung — die doch das Bewusstsein hat, eine wissenschaftliche zu sein — von diesem Brauch abgehen und sich nicht dem indischen Fürstensohn durch Nennung seines Namens dafür dankbar erweisen, dass er als erster ein autoritätsfreies, auf eigenes Urteil gestütztes philosophisches System begründete?

Ich habe wiederholt den Buddhismus als dogmenfrei zum Monismus in Gegensatz gestellt. Tatsächlich hört jedes System auf, Monismus zu sein, wenn es nicht ausdrücklich die Wesensidentität von Geist und Materie als Grundsatz aufstellt. Daraus ergibt sich weiter als Folgerung die Lehre von der Nicht-Existenz einer persönlichen Gottheit. Obwohl auch hier wieder meine eigene Überzeugung mit dem Monismus übereinstimmt, muss ich doch zugeben, dass es sich da wieder um ein Dogma handelt. Das uns empirisch gegebene Weltgeschehen wäre ganz dasselbe, wenn es Götter etwa im Sinne Epikurs gäbe, die irgendwo einen Zustand höchsten Glückes geniessen, ohne sich um die irdische Welt auch nur im mindesten zu kümmern. Auch hier ist der Buddhismus die umfassendere Anschauung: Götter kommen in diesem System überhaupt nicht vor, ihre Existenz wird weder behauptet noch geleugnet (nur ihr Eingreifen in das Weltgeschehen wird ausdrücklich abgelehnt); die Richtigkeit des buddhistischen Weltbildes bleibt also davon ganz

unberührt, ob es Götter gibt oder nicht. Der Buddhismus ist also im wahrsten Sinne atheistisch, d. h. ein System ohne Götter, der Monismus dagegen ausdrücklich antitheistisch, d. h. ein System, das die Nicht-Existenz von Göttern behauptet. Also auch in dieser Beziehung ist der Buddhismus dogmenfrei.

Wie steht es aber jetzt in Bezug auf die persönliche Seele und Unsterblichkeit? Diese Frage macht das Wesen der Anattālehre aus und ist meiner Ansicht nach der einzige Punkt, in dem man dem Buddhismus Dogmatismus zuschreiben könnte; aber, wie ich glaube, auch hier mit Unrecht. Denn der Buddhismus geht hier lediglich die Wege der empirischen Psychologie, wenn er das subjektive Ich als etwas Zusammengesetztes, sich fortwährend Änderndes, Entstehendes und Vergehendes aufzeigt; es ist kein Zweifel: die uns empirisch gegebene Seele kann nicht unsterblich sein, sondern ist in ihrer Tätigkeit vom Körper abhängig. Ja, sie kann sogar bei Lebzeiten zerfallen, wie z. B. die Spaltung des Ich bei gewissen Geisteskrankheiten recht drastisch zeigt. Hier hat also die moderne Wissenschaft gerade eine glänzende Bestätigung der buddhistischen Auffassung geliefert.

Es ist mir daher sehr verwunderlich, dass von monistischer Seite an der Richtigkeit der Anattālehre gezweifelt werden kann, umso mehr, da doch auch rein objektiv eine scharfe Begrenzung des Ich durch die Naturwissenschaft nicht festgestellt werden kann. Was ist ein Individuum? Kann diese Frage wirklich für alle Lebewesen strikt beantwortet werden? Ich will gar nicht davon reden, dass es mir nicht recht klar ist, bis zu welchem Momente die Fortpflanzungszellen als Teile des mütterlichen bezw. väterlichen Organismus anzusehen sind und von wann an als selbständiges Individuum, oder ob die Fortpflanzungszellen immer — auch wenn sie ohne Befruchtung im elterlichen Organismus zugrunde gehen — als Individuum gelten sollen, und warum dann gerade nur sie, nicht auch die andern Körperzellen?! Ich will vielmehr auf ein paar eklatante Fälle hinweisen, die zeigen, dass es naturwissenschaftlich eine scharfe Begrenzung des Individuums überhaupt nicht gibt.

Ein Baum wird gewöhnlich als ein Individuum angesehen, während Häckel an einer Stelle — ich glaube in den Lebenswundern — sagt, wir müssten ihn eigentlich als „Stock" betrachten, ganz ebenso wie die Korallenstöcke, als Kolonie zahlreicher vereinigter Lebewesen. — Die heutige Zoologie ist übereingekommen, einen Bandwurm als Individuum zu betrachten, und doch ist die Zeit noch nicht gar so fern, wo auch dieses Tier als Tierstock angesehen wurde und als die Individuen seine einzelnen Gieder (Proglottiden) galten; diese Ansicht war keineswegs aus der Luft gegriffen, sondern wurde mit guten Gründen verteidigt. So scheint es mir, dass die Grenzen des Individuums naturwissenschaftlich mehr oder weniger willkürlich gezogen werden. Es ist mir daher ganz unbegreifich, dass ein Monist als Anhänger einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung die Richtigkeit der Anattālehre in Frage stellen kann, wo doch gerade die moderne Psychiatrie und Biologie so eklatante Beweise für sie geliefert haben.

Warum wir die Anattālehre so sehr verteidigen? Warum wir sie als die wichtigste Grundlage des ganzen Buddhismus ansehen? Weil wir der Überzeugung sind, dass sie notwendig die Grundlage jeder Ethik bilden muss, mit Ausnahme der rein egoistischen — sofern man diese überhaupt noch Ethik benennen darf. Wer im monistischen Sinne sich eines Wesens fühlt mit allen anderen Lebewesen oder wer mit Buddha der Überzeugung ist, dass kein besonderes „Ich-Selbst" ihm innewohnt, das ihn von den andern unterscheidet, nur der wird in seinem ethischen Verhalten sich selbst und seine Mitmenschen gleich setzen. So ist die Anattātheorie ganz dasselbe, wie die Schopenhauersche Mitleidsmoral in seinen „Grundproblemen der Ethik". Durch die Anattālehre wird das richtige Verhältnis zwischen Altruismus und Selbsterhaltung hergestellt. Nur die Anattālehre kann die Grundlage einer soziologischen Ethik abgeben. Solange der Mensch sich als ein von den andern getrenntes, verschiedenes, unabhängiges Ich betrachtet, wird er immer nur egoistisch, nie altruistisch handeln. Denn das Mitleid setzt schon ein gefühlsmässiges Überschreiten der Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich voraus, ein Sich-

hinein-leben in den Mitmenschen. Daher kann keine soziologische Ethik mit dem Buddhismus in Widerspruch kommen, sondern setzt seine Auffassung vielmehr als Grundlage voraus. So hat der Buddhismus tatsächlich die Grundgesetze des ethischen Verhaltens für alle Zukunft festgesetzt, die Soziologie kann nur die einzelnen — heute viel verwickelteren — Zusammenhänge und Motivketten aufdecken, aber niemals an der Grundlage etwas ändern — da diese auch ihre Grundlage ist.

Ich habe hier ausdrücklich von soziologischer, nicht von monistischer Ethik gesprochen. Eine bestimmte monistische Ethik par excellence gibt es nicht. Monistisch ist jede Ethik, die die Wesensidentität von Geist und Materie zur Grundlage hat: Der krasseste Egoismus und Hedonismus kann sich genau mit demselben Recht monistisch nennen, wie die Mitleidsmoral Schopenhauers oder die Ethik Buddhas. Daher haben wir ja leider auch oft gesehen, dass jene, die sich von ihrer früheren theistischen Religion abgewandt haben, dann in Hedonismus und praktischen Materialismus verfielen. Da gebührt nun eben wieder gerade dem Buddha das Verdienst, als erster gezeigt zu haben, dass das ethische System von dem Glauben an Götter ganz und gar unabhängig ist, dass vielmehr die einzige notwendige Grundlage jeder altruistischen Moral nur die rein empirische Anattālehre bildet.

Und wie im ganzen System konsequent, so bleibt auch in der Form der ethischen Regeln der Buddhismus ein konsequenter Atheismus: es ist kein Gott da, daher auch niemand, der Vorschriften machen könnte. Daher ist dem Buddhismus die semitische Gebotsform mit ihrem „Du sollst“ völlig fremd. Die Moralregeln sind freiwillig übernommene Verpflichtungen, entsprungen aus der Überzeugung, dass nur solches Handeln vernunftgemäss ist. Daher die buddhistische Form: „ich gelobe, nicht zu töten“ usw. Ich brauche nicht zu betonen, dass diese Form wohl auch für jeden wahren Monismus die einzig mögliche ist. Es erscheint mir daher als bedauerliche Entgleisung, dass auch von monistischer Seite die mosaische Gebots-Ethik nachgeahmt wurde, im „monistischen Jahrhundert“ oder früher noch im „Monismus“ — ich erinnere mich nicht mehr genau:

„Die 10 Gebote des Freien“! Welch ein Widerspruch!! Von solchen Widersprüchen sollte sich der Monismus nach dem Vorbild der Buddha-Lehre lieber frei halten!

phil. et med. Dr. H. Karny,
Assistenzarzt-Stellvertreter beim k. u. k. Inf.-Reg. Nr. 55.

Bücherbesprechungen.

Grimm, Dr. Georg, Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft. Verlag von R. Piper & Co., München 1915. 512 Seiten. Preis 8 M., geb. 10 M.

Das vorliegende Werk stellt sich dar als das Ergebnis einer ohne Zweifel sehr gründlichen, tiefdringenden Durchforschung deutscher Übersetzungen buddhistischer Texte, vor allem der Neumannschen Majjhimanikāyo-Übersetzung. Englische Literatur dagegen scheint keine Berücksichtigung gefunden zu haben, was im Hinblick auf die philosophischen Werke der indischen Buddhisten der Neuzeit zu bedauern ist. Eine weitere Einschränkung hat das Werk naturgemäss dadurch erfahren, dass der Verfasser sein Stoffgebiet vom Standpunkte der Philosophie Schopenhauers her bewertet hat. So konnte es nicht ausbleiben, dass wir hier vielleicht wirklich jene Vollendung der Schopenhauerschen Philosophie vorgelegt bekommen haben, die der Verfasser in der Buddhalehre erblickt, aber weder ein umfassendes Bild der letzteren, noch etwas, was man gerade Religion der Vernunft nennen könnte; falls man eben hierunter etwas verstehen zu dürfen glaubt, was nicht allein den Tatsächlichkeiten der Erfahrung nirgends widerstreitet, sondern überhaupt schon gar nicht aus deren Gebiet heraustritt. — Bekanntlich hat der Buddha das Vorhandensein eines Ich in Abrede gestellt, und zwar nach unserem Dafürhalten sehr gründlich und überzeugend in der Weise, dass er die sämtlichen Komponenten der Persönlichkeit einzeln aufzählte und bei jedem einzelnen darlegte, dass er kein Ich sei. Der Verfasser entnimmt aber hieraus etwas total anderes. Er sagt, allerdings sei all das, was der Buddha als Nicht-Ich erkannt habe, das Ich nicht. Das Ich sei aber gleichwohl vorhanden. Sei es all jenes Erkennbare und Denkbare nicht, so sei es eben etwas anderes, etwas Unergründliches nämlich (S. 190, 194 Anm. u. a. a. O.). Zwar sei dieses Unergründliche nun wohl als Gegensatz zu allem Erkennbaren und Denkbaren das „Nichts“; aber „an sich sind wir das Realste von allem; denn wir sind eben der Gegensatz von dem, was wir seit ungezählten Jahrmilliarden, ja seit Ewigkeiten, entstehen und vergehen sehen“ (S. 314).

Anicca und Anattā, d. h. zwei der drei Grundpfeiler der Buddha-

lehre, sind hier also beseitigt. Darüber hilft kein in Gänsefüsschen gesetztes „Nichts“ hinweg, welches doch im Übrigen noch reichlich real ist. Denn: „In der Himmelsklarheit dieses „Nichts“ flammte seit undenklichen Zeiten und flammt auch heute noch das Bewusstsein auf.“ Nämlich infolge Berührung (S. 314). — Also reizempfindend ist dieses „Nichts“, und Bewusstsein bekommt es dann sogar auch noch! —

Wird diese Hypothese auf dem Gebiete des „Garnes der Ansichten“ gewiss nicht wenigen Buddhisten eben so gewagt, wie überflüssig, wahrscheinlich sogar ganz unbuddhistisch erscheinen: dem Verfasser ist sie unentbehrlich. Er bedarf ihrer zur Stütze einer weiteren Übersinnlichkeit, nämlich für die persönliche Wiedergeburt, eventuell für das persönliche Parinibbānam, für welche natürlich irgend etwas den Tod des Individuums Überdauerndes vorhanden sein muss; und das ist eben dieses „Nichts“.

Bei dessen Wiedergeburt geht es nun besonders seltsam her: „Der einzige Zeitpunkt ...... in dem sich allein eine neue Geburt vollziehen kann, nämlich der Augenblick des Todes, an den sich ja die neue Geburt jeweils unmittelbar anschliesst,“ heisst es S. 216. Ähnlich S. 235: „Jede Empfängnis ist nur möglich durch den gleichzeitigen Tod eines Wesens .... indem, was hier verschwindet, dort wieder erscheint.“ Das sieht ziemlich bedenklich aus, insofern nämlich, als unter diesen Umständen so ein wiedergeburtspflichtiges „Nichts“ trotz allen Daseinsdurstes — auch den hat es eventuell noch — gelegentlich doch wohl einmal „den Anschluss verpassen“ könnte; denn ein Augenblick ist eben nicht lang. Ebenso wenig wäre doch auch die Frage nach der Geschwindigkeit der Bewegung des „Nichts“ durch den Raum hindurch von der Hand zu weisen, denn Tod und Empfängnis liegen doch nicht räumlich ungetrennt, dicht bei einander. Doch auch dafür weiss der Verfasser Rat. „Bei dieser ganzen Sachlage ist natürlich (? d. Ref.) davon auszugehen, dass für den zu einer neuen Anhaftung an einem neuen Keim führenden Durst nach Dasein eines sterbenden Wesens die Gesetze des Raumes und der Zeit in diesem Augenblicke nicht existieren, ihm also alle Keime der Welt an sich gleich nahe sind“ (S. 235). Das ist aber erst die Hälfte seiner Prämissen, die Raumlosigkeit. Die Zeitlosigkeit fehlt ja noch! Nehmen wir uns die Freiheit, sie ebenfalls zu akzeptieren, da sie uns hier nun einmal zur Verfügung gestellt worden, so kommen wir zu dem Ergebnis, dass „in diesem Augenblicke“ nicht bloss alle augenblicklichen Keime der Welt, sondern zugleich auch alle Keime der Vergangenheit und der Zukunft gleich nahe sind. Denn wo es keine Zeit gibt, gibt es auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht. Wer daher heute in Leipzig stirbt, könnte sich also noch immer im selben Augenblicke als Menes von Ägypten, als Hamurabi, oder auch als Einer wiederverkörpern, der dereinst in fünfzigtausend Jahren irgendwo leben wird, falls eben der Daseinsdurst seines frei werdenden „Nichts“ darnach beschaffen wäre. —

Man sieht hier wohl, wie vernünftig der Buddha handelte und wie sehr er im Rechte war, wenn er seine Anhänger immer und immer wieder eindringlich davor warnte, sich auf transscendente Spekulationen und Spitzfindigkeiten einzulassen, und wenn er selber alle Fragen nach derartigen Dingen einfach zurückwies. Denn nicht allein, dass sie nicht der Aufhebung der Leiden dienen: sie sind vielmehr selber ein Leiden. Für jeden sicherlich, der sich, sei es aus Neigung, sei es aus Beruf, damit abgeben muss. — Und allemal kommt hierbei alles dasjenige, was in Wahrheit der Aufhebung des Leidens dienlich ist, zu kurz. So auch hier. Ausserordentlich mager, knapp und dürftig wird vom Verfasser der Achtfache Pfad behandelt. Freilich, wenn man die schon von Buddhaghosa als Gleichnisse gedeuteten Verse 294 und 295 des Dhammapadam wörtlich nimmt und trotzdem an ihnen nichts auszusetzen hat (S. 334), kann man Sittenregeln, die noch obendrein anderen Wesen mehr Nutzen zu stiften scheinen, als ihrem Befolger, keinen besonderen Wert zumessen.

Um so mehr Gewicht wird dafür auf etwas anderes gelegt: das ist die Aufhebung des Willens. Dies allein ist hier das letzte Ziel des nach der Erlösung vom Leiden Strebenden, denn hier ist es die Erlösung selber. Und zugleich ist es nun auch dasjenige, worin der Verfasser die Vollendung der Philosophie Schopenhauers erblickt, die in der Lehre des Buddha vorliege, indem ja Schopenhauer über den Willen als dem obersten Regulativ alles Seins und Geschehens bekanntlich nicht hinauskam.

Alles dieses und noch viel Anderes belegt der Verfasser mit Textstellen. So wird es denn wahrscheinlich nicht ausbleiben, dass derjenige, welcher den Buddhismus nur aus dem vorliegenden Werke kennen lernen sollte, denselben für ein System transscendenter Spekulationen halten wird, einzig dazu bestimmt, unter vielen Millionen vielleicht erst einen Einzigen jener „Erlösung“ zuzuführen, während es für die übrige Menschheit völlig wert- und bedeutungslos bleiben soll und muss.

Das ist nun in Wirklichkeit freilich, wie bekannt, ganz und gar nicht der Fall. Stets war der Buddha bemüht, und in offen ausgesprochener Absicht, eine möglichst grosse Schar auch von Laienanhängern um sich zu sammeln und für seine Lehre zu gewinnen; hat er ausschliesslich für solche Lehrreden gehalten, wie z. B. das bekannte Sigālovāda Sutta*), nach welchem Weltleute, Familienväter usw. ihre Lebensführung gestalten konnten; ebenso hat er ja auch den Wesenskern seiner gesamten Lehre in ganz kurze Formeln oder Merksprüche zusammengefasst, die leicht zu behalten und jedermann verständlich sind. Ja, er hat sogar erklärt, seine Lehre solle a l l e n Wesen und nicht

---

*) Dasselbe findet sich in übersichtlicher Darstellung in T. W. Rhys Davids' Buddhismus. Verlag Phil. Reclam, Leipzig. S. 151 u. ff.

bloss den Menschen zum Wohle dienen — was in den buddhistischen Ländern bekanntlich überall zur Wahrheit geworden ist. — Dagegen hat er andererseits vor allen Spekulationen auf transscendenten Gebieten, vor jeder Beschäftigung mit Übersinnlichem, Unergründlichem oft und eindringlich gewarnt und geraten, nur dasjenige als Wahrheit anzusehen, von dessen Richtigkeit man sich selber zu überzeugen imstande sei. —

So scheinen also in des Buddha Lehre Widersprüche zu bestehen. — Wäre nun der Buddhismus ein Dogmensystem, so würde nichts notwendiger sein, als vor allen Dingen Textkritik zu üben, d. h. zu untersuchen, was in den buddhistischen Schriften wirklich vom Buddha herrührt, und alles Übrige auszuscheiden, zu verwerfen, oder doch mindestens in die zweite Stelle zu rücken. — Dieser Riesenarbeit, zu welcher bisher noch nicht einmal der erste Schritt getan ist, ist der Buddhist aber glücklicherweise überhoben. Dank der Selbstlosigkeit seines Meisters, der wie von anderen menschlichen Schwächen, so auch von jeder Eitelkeit frei war, hat der Buddhist ein einfacheres und besseres Kriterium für dasjenige, woran er sich halten und wonach er sich richten soll: wahr und erforschlich muss es sein, und ihm selber, wie allen übrigen Wesen zum Wohle dienen muss es; dann ist es seine Religion, seine Philosophie, sein „Gesetz", seine Ethik, kurz, dann ist es Buddhismus, einerlei von wem und aus welchen Zeiten und Ländern es herrühren möge.

Das ist unsere Ansicht vom Buddhismus, und hierin liegt zugleich alles, was wir über jede andere zu sagen wüssten; mag sie sich nun als „kanonisch", oder textgerecht geben, oder als eine freie Fortbildung der Buddhalehre. Denn an sich ist ja auch eine solche niemandem verwehrt. Darf es garnicht sein, wenn diese Lehre mit ihren Grundprinzipien der Welt- und Menschheitsentwickelung auf den Fersen folgen und auch fernerhin imstande sein soll, jener Segen für die Welt zu bleiben, der sie bisher gewesen ist. — Dr. F. Hornung.

Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.).

Geschäftsstelle Leipzig.

Bis zum 4. Januar 1916 gingen ein:

a) an Abonnementsbeträgen: M. 4.—.

b) an Mitgliedsbeiträgen:

Mitglied Nr. 129 M. 6.—, Nr. 130 M. 5.—, Nr. 147 M. 5.—, Nr. 121 M. 2.—, Nr. 186 M. 3.—, Nr. 168 M. 3.—, Nr. 180 M. 6.—, Nr. 105 M. 10.—. Nr. 148 M. 6.50.

Verantwortlich für Redaktion und Verlag: Dr. F. Hornung, Leipzig-Kleinzschocher.